// L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE — (7e Série)
N° 4. — 22 JANV. 1959

DISPENSES ET MARIAGE [1]

C'est le titre d'un travail qui fut présenté comme thèse de doctorat en droit canonique devant la Faculté de Toulouse. Il ne donne qu'une idée très lointaine des richesses qui y sont contenues. Après une brève introduction, l'auteur (qui est Official de Périgueux et professeur à la Faculté de droit canonique de Toulouse) présente en une dizaine de pages, avec cartes à l'appui, le résultat d'une enquête sociologique faite auprès de toutes les curies épiscopales de France, sur le nombre et la qualité des dispenses matrimoniales accordées au cours de l'année 1955. Les résultats en sont impressionnants : au total ce sont 9.730 dispenses qui ont été accordées, très inégalement réparties évidemment suivant les régions, mais dont les graphiques sont très instructifs, car ils « situent » dans l'espace les empêchements les plus fréquemment rencontrés, par exemple au point de vue « consanguinité » (mariages entre parents), religion mixte ou disparité de culte. Les amateurs de sociologie religieuse trouveront là ample matière à réflexion.

Mais le corps du travail avait pour objet la *dispense* elle-même. L'auteur l'étudie sous un double aspect : « théorique », qui coïncide avec le point de vue « administratif » (demande, concession et exécution de la dispense) — et « pratique », qui s'attache plus spécialement au point de vue « judiciaire » (procédures engagées à la suite de dispenses accordées de façon invalide).

Il est extrêmement difficile de résumer ou même d'indiquer sommairement toutes les questions soulevées — soit dans le texte, soit plus encore dans les notes qui occupent une partie notable des pages — au sujet du mécanisme administratif de la dispense. L'auteur expose la doctrine ou le droit en faisant appel aux meilleurs auteurs : il compare, discute les théories et même le vocabulaire ; il critique, tente des conciliations ou propose des solutions..., tout cela avec une pénétration qui trahit non le pur spéculatif, mais bien l'homme qui a été aux prises avec la réalité et a réfléchi sur des cas concrets. Sa documentation est abondante et bien à jour.

* *

[1] Robert BEZAC. — *Dispenses et mariage. Contribution à l'étude de la législation canonique du mariage.* In-4 (polycopié), 140 p. — Toulouse (Impr. Soubirou, 9, rue de la Poste), 1958.

Nous pensons intéresser les lecteurs de l'*Ami* en soulignant quelques aperçus mis en valeur par l'auteur :

1° Avant d'aborder la question de la « dispense », nous trouvons une introduction sur la légitimité des « empêchements », qui limitent le droit naturel de tout homme au mariage. C'est une occasion de rappeler les condamnations portées contre certaines théories ou méthodes modernes inspirées de l'eugénisme ou du racisme, et en même temps de reconnaître les droits de l'autorité civile sur le mariage des non-baptisés (p. 24).

La difficulté surgit lorsque un non-baptisé, lié par un empêchement de droit civil, veut épouser une baptisée : si le mariage est célébré devant l'Eglise sans que l'obstacle dirimant porté par le droit civil ait été levé, que vaudra cette union ? Les réponses des auteurs ne sont pas concordantes. La position prise par Gasparri, dans sa dernière édition (1932, n. 306) était que l'Eglise, en pareil cas, avait capacité de dispenser de l'empêchement de droit civil, tant en raison de la présence de la partie catholique (*connexio causarum*) qu'à cause de la nature même du mariage qui est, même pour les infidèles « *aliquid sacrum* » (Léon XIII). Ce dernier point de vue paraît tout à fait consacré aujourd'hui par l'actuelle jurisprudence du Saint-Siège, qui — en vertu du privilège « pétrinien » — « dispense » (c'est-à-dire brise le lien) de mariages, même consommés, contractés entre infidèles. C'est dire que les affirmations contenues dans de nombreux manuels, soutenant que l'Eglise « n'a aucun pouvoir sur les mariages conclus entre des non-baptisés » devront être révisées et sérieusement atténuées.

Il reste vrai, par ailleurs, que l'Eglise ne reconnaît à aucune « secte religieuse » le pouvoir d'instaurer des empêchements ou de créer un lien matrimonial valable (par ex. en imposant une « forme » quelconque). Tout ce qui est « religieux » est du ressort exclusif de l'Eglise ; pour les non-baptisés, seul l'Etat a le pouvoir d'imposer des empêchements dirimants ou des formalités substantielles sous peine d'invalidité ; mais on peut noter qu'assez souvent il y a union ou mélange de rites religieux et profanes dans la célébration.

Signalons en passant la parution d'un petit volume (thèse de doctorat à la Grégorienne, 1954) par le P. Eloi Grondin, des Pères Blancs, où la question du mariage des non-baptisés et abordée *ex professo* sous l'angle des « *Causes de nullité du mariage entre infidèles* ». L'*Ami* en fera une recension.

2° La question des personnes atteintes par les empêchements de droit *ecclésiastique* pourrait sou-

lever un problème analogue et non moins ardu. Que les non-baptisés n'y soient pas soumis, rien de plus évident. Que les excommuniés et les apostats qui ont personnellement renié l'Eglise soient, au contraire, tenus par les dits empêchements, la chose est indiscutable. Mais, qu'en est-il des hérétiques et des schismatiques ? Pour ceux qui volontairement et personnellement sont passés au schisme ou à l'hérésie, pas de difficulté ; ils sont, pour la plupart excommuniés (à moins que la bonne foi (?) ne les ait excusés du péché grave) ; et même s'ils n'avaient pas encouru la censure, c'est un principe qu'ils ne doivent pas retirer bénéfice de leur révolte. (Le canon 1099, § 1, 1° les déclare expressément soumis à la « forme »).

Mais quelle est la position, en regard des empêchements proprement dits, des acatholiques *matériels*, c'est-à-dire qui n'ont aucune responsabilité personnelle dans leur adhésion au schisme et à l'hérésie ? Sur ce point, nombre d'auteurs, attachés à des formules empruntées à d'anciens manuels, répondent un peu légèrement — comme à propos des lois ecclésiastiques en général — que « l'Eglise *ne veut pas* urger ses obligations » (*Ecclesia eos exemptos habet...*) ; alors que le contraire est explicitement statué au canon 87. Pourvu que leur baptême soit *valide*, ils conservent tous les devoirs (*officia*) et obligations des catholiques, *sauf* dans les cas où l'Eglise les exempte *positivement*. Elle l'a fait au canon 1070 pour l'empêchement de disparité de culte ; elle l'a fait également au canon 1099, § 2 pour la « forme » — lorsque ces acatholiques contractent entre eux ; mais on notera que depuis le 1er janvier 1949, les fils d'acatholiques, baptisés dans l'Eglise romaine, restent soumis à la forme, même s'il ont été éduqués dans l'hérésie ou le schisme ou sans aucune religion —. Et il ne sera pas permis de dire, à propos de ces lois, que « la bonne foi les en exempte »..., car il s'agit de « lois irritantes et inhabilitantes », dont l'ignorance n'excuse pas (can. 16). Ils pourront bien être, et ils seront le plus souvent, excusés du *péché*, mais leur mariage n'en sera pas moins frappé de nullité. On ne saurait arguer, en leur faveur, d'une coutume *contra jus*, qui, au cours des siècles, aurait « prescrit » contre la loi de l'Eglise établissant des empêchements : les groupements « hérétiques ou schismatiques » ne constituent pas des « commmunautés » légitimes (en face du droit) pour établir une telle coutume.

3° A propos du pouvoir que possède l'Ordinaire de dispenser des empêchements, en cas de *doute de fait* (can. 15), l'auteur a eu raison de nous ranger aujourd'hui parmi ceux qui opinent que l'empêchement levé par la dispense ne revit plus, même s'il était avéré, dans la suite, que l'empêchement existait réellement au moment du mariage. C'est, en effet, un pouvoir authentique et total que le Code a donné à l'Ordinaire sur les empêchements qui *apparaissent comme douteux de fait* (pourvu que ce doute soit prudent, c'est-à-dire « positif et probable »). A regarder de près d'ailleurs, Michiels lui-même (t. I, p. 428-429 et 432-433, 2e édit.) ne paraît pas douter de l'efficacité de la dispense accordée : *validam et licitam*, dit-il, p. 428. Mais il pose la question de sa *nécessité*, attendu qu'on pourrait s'en tenir à l'adage : « une loi douteuse n'oblige pas ». C'est seulement lorsqu'on se sera contenté d'appliquer cet adage — *sans recourir à la dispense* — qu'on pourra affirmer la nullité du mariage ainsi contracté (p. 432), si, dans la suite, on découvre que l'empêchement existait réellement. De Smet (n. 757), reconnaît, lui aussi, l'efficacité de la dispense accordée *in dubio facti*, de sorte que l'empêchement est définitivement levé.

4° L'auteur consacre deux chapitres différents (ch. II et III) à la « concession » et à l' «exécution » de la dispense.

En réalité : — *a*) quand la dispense est accordée « en forme gracieuse », elle est canoniquement valable (« concédée ») au moment même où elle est signée (ou prononcée oralement) par le Supérieur compétent (normalement le Saint-Siège). La dispense accordée sous cette forme *n'a pas besoin d'exécution*, mais seulement de « notification » aux intéressés.

— *b*) Mais, le plus souvent, les dispenses d'empêchements sont accordées *in forma commissoria*, c'est-à-dire que le Saint-Siège (qui seul a normalement le pouvoir de dispenser) ne concède pas lui-même la dispense, mais charge un intermédiaire de l'accorder. Dans ce cas, la véritable « concession » n'est autre que « l'exécution ». Jusqu'à ce dernier acte, la dispense n'*existe pas*, elle n'est qu'en « puissance » dans l'ordre ou la faculté qu'a donné le Saint-Siège de l'accorder. Cela est tellement vrai que, tout récemment, un curé, pressé d'avoir en mains une dispense de disparité de culte qui tardait à arriver, s'en va lui-même la chercher à la chancellerie épiscopale. En l'absence du chancelier, un remplaçant, peu au courant des affaires, cherche dans le dossier des dispenses en instance, et trouve effectivement le rescrit pontifical arrivé la veille. Vite le curé s'en empare et, tout joyeux, rentre dans sa paroisse où le mariage fut célébré le lendemain. Malheureusement la dispense était en forme « commissoire », et *aucune exécution* n'avait été faite. Résultat : mariage nul, parce que la dispense n'avait pas été « concédée » (accordée) *réellement* : elle était restée à l'état de « faculté », de « possibilité », attendu que l'authentique concession de la dispense ne pouvait se faire que par l'exécution du rescrit.

— *c*) En conséquence : pour les rescrits « gracieux », la vraie concession est faite directement par le supérieur ; en *aucun cas*, il ne peut être question d'exécution ou d'exécuteur (même nécessaire), mais seulement de notification ou de transmission (cfr. can. 38); pour les rescrits en forme « commissoire », la véritable concession de la dispense, c'est l'*exécution*, et c'est seulement dans cette hypothèse que l'on peut parler d'exécuteur « nécessaire », « libre » ou « mixte ».

5° Quant au terme *fulmination*, ignoré totalement du Code, il ne peut être, dans la discipline actuelle que le synonyme d'exécution. Il semble qu'il faille le bannir du vocabulaire canonique pour s'en tenir, en vue de la clarté et de l'uniformité, à la terminologie du Code. Il ne manque

pas cependant de moralistes ou de canonistes (et même de statuts particuliers) qui demeurent attachés à une appellation que, dès avant 1918, des auteurs comme Ballerini - Palmieri réprouvaient comme « absolument impropre » (*Opus theol. mor.*, l. VI, n. 955, note). Dès cette époque, les documents officiels lui préféraient le terme *d'executio*. (Cfr. *Catholicisme*, t. IV, col. 1671).

6° Au sujet de l'*enquête préalable* à l'exécution, aux fins de vérifier l'existence ou la persévérance des motifs allégués, on peut dire que dans l'actuelle jurisprudence, elle n'est plus imposée. La clause « *si præces veritate niti repereris* », fréquente jadis dans les rescrits, n'est presque jamais employée aujourd'hui. Ce qui est requis et ce qui suffit pour la *validité* de la dispense, c'est que les motifs invoqués dans la demande soient *vrais* au moment de l'exécution (que la clause *præces veritate nitantur* ait été formulée ou non). C'est à l'exécuteur « prudent » de *s'assurer* qu'il en est ainsi, de la meilleure façon possible ; mais aucune « forme » n'est prescrite actuellement, sauf peut-être encore par certaines législations particulières un peu vieillies ou qui se sont contentées de « recopier » la discipline antérieure. Au XIX[e] siècle, cette enquête était menée par l'official et le plus souvent en forme « judiciaire ». C'est pourquoi aujourd'hui les traités ou manuels soulignent que, s'il y a « enquête », il n'est pas nécessaire qu'elle soit faite *in forma judiciali*, mais seulement *modo administrativo*.

Nous n'insisterons pas sur les chapitres consacrés aux cas d'invalidité de la dispense (et donc du mariage) et aux solutions qui peuvent y être apportées. L'auteur s'est attaché aux solutions « judiciaires » de ces cas de nullité. Il existe cependant d'autres remèdes comme la convalidation (après dispense de l'empêchement) ou la *sanatio in radice*, et l'application de ces mesures administratives n'est pas sans soulever de graves problèmes. Mais l'Official qui écrivait, s'est penché avec plus de sollicitude sur les causes portées devant les tribunaux, parce que les remèdes administratifs ne leur étaient pas applicables.

Tous ceux qui, de près ou de loin, ont à s'occuper de ces causes feront leur profit de ces pages où la jurisprudence la plus récente est invoquée à l'appui des décisions. Ils seront attentifs tout spécialement au problème délicat, soulevé en ces dernières années, à propos de l' « insincérité des *cautiones* » (ch. IV). Cependant c'est tout l'ensemble qui mérite non seulement une lecture attentive, mais encore une étude approfondie. Ainsi l'a reconnu le jury d'examen, qui a accordé à l'auteur le diplôme de docteur avec la plus haute mention.

A. BRIDE.

SERVICES ET DANGERS DES ECRITS du R. P. Pierre Teilhard de Chardin

Deuxième article :

LES INSTRUMENTS QUI ONT MANQUE AU P. TEILHARD

Programme excellent et réalisation moins parfaite

En tout état de cause, le mérite de Pierre Teilhard de Chardin restera de nous avoir rappelé un besoin et un devoir fondamentaux de l'esprit humain : voir le Tout, et voir dans le Tout l'unité synthétique des objets intelligibles que chaque science particulière en détache. Le programme est donc excellent.

Mais, par son exemple même, le P. Teilhard nous propose une manière déterminée de nous attaquer à cette vaste tâche, et met en œuvre une méthode originale pour accomplir ce programme. Nous allons essayer de faire tenir en quelques lignes l'essentiel de la pensée du Père.

Si vous essayez, nous dit le P. Teilhard, de tenir sous votre regard tous les résultats de toutes les sciences, depuis la microphysique jusqu'à la sociologie, en passant par la biologie, et sans oublier la théologie chrétienne, un dessin général se dégage, — dessin qui est aussi un dessein... D'un mot : l'Univers *se concentre*. Mais ce mot est trop vague. Car si, d'une part, l'Univers renforce son unité, d'autre part aussi il multiplie ses formes à l'infini. Il faut donc dire qu'il se complexifie, et qu'en même temps il se centre : foisonnement de formes et de connexions entre les formes, mais en même temps convergence harmonieuse de tout cela. L'on aboutit ainsi à ce que l'on finira bien par appeler la « *Loi de Teilhard* » : au long du temps, le Tout devient toujours plus complexe et toujours plus centré. Appelons cela la « Loi de complexification-centréisation », — mots barbares dont nous nous excusons, mais qui n'ont plus rien de mystérieux après ce que nous venons de dire.

Toutefois cette première formulation de la « Loi de Teilhard » demande à être précisée : en effet, si le Tout, pris d'ensemble se centro-complexifie, c'est qu'à la base, chacune des parties de Tout se centro-complexifie à sa manière et dans la mesure qui lui revient : demandons-le à chacune des sciences particulières : la physique corpusculaire ou micro-physique nous montrera les particules élémentaires s'agglomérant en atomes, en molécules et en cristaux ; la biologie nous montrera les grandes molécules, qui sont déjà des micro-organismes, prenant la forme de cellules ; puis le vivant cellulaire passant à un degré supérieur d'unité par l'acquisition du système nerveux ; la psychologie nous fera assister au pas de la réflexion, où nous verrons le psychisme élémentaire se centrer sur lui-même ; la sociologie nous expliquera comment les consciences centrées sur elles-mêmes par la réflexion commencent bientôt à se centrer les unes sur les autres, et c'est-à-dire se donnent en commun un

centre qui les rassemble toutes : c'est la naissance de la société. Comment des petites sociétés fermées on passe à la grande société ouverte par un processus de planétisation, la sociologie demandera à l'histoire de nous le montrer.

Et c'est alors qu'apparaît le christianisme : entre toutes les manières possibles de nous complexifier en nous dispersant, ou de nous concentrer en nous absorbant dans le collectif, le christianisme et lui seul nous propose la seule voie pour nous complexifier en nous personnalisant et pour nous centrer sans nous absorber : c'est le processus d' « amorisation ».

Mais pour bien comprendre ce dernier point il faut savoir que, dès les premiers accomplissements de la complexification-centréisation, la moindre parcelle de matière vise obscurément mais réellement un Centre, qui est le Centre de l'Univers, mais qui ne peut être consciemment visé que par l'Homme et par l'Homme en société, et par l'Homme en société christique. Le Christ apparaît donc comme Celui qui accomplit le vœu obscur de la création en travail, comme Celui qui contient et récapitule toutes choses, comme Celui pour lequel tout a été créé, puisque tout a été créé pour être, en lui et par lui, réuni en Un et consacré à Dieu. Ainsi, et ainsi seulement, se trouve révélée la direction suivie inlassablement par toute l'évolution antérieure : la concentration que poursuivaient tous les processus n'était pas une concentration de la créature sur soi, mais bel et bien une centration sur Dieu. A elle seule la science expérimentale ne peut que pressentir l'existence d'une direction visant un point ultérieur à tout, — disons : le point Oméga — ; seule, la science des saints, la science de S. Paul notamment, nous révèle que ce point Omega, centre de l'Univers et centre visé par le devenir humain en particulier, c'est Dieu.

Il faut avouer que cette « vision » où l'apocalypse adopte le lexique de la science, et où la science se hausse à la hauteur de la prophétie, ne manque pas de grandeur.

Il faut même reconnaître que sur le terrain « *pratique* », cette « vision » présente un intérêt apologétique et un intérêt scientifique.

Intérêt apologétique : l'apologète prend les gens comme ils sont. Or un certain nombre d'esprits imprégnés de culture scientifique resteront insensibles à l'argument historique, ou à l'argument psychologique, ou à l'argument métaphysique ; mais si un homme de science leur fait lire dans l'ensemble des faits scientifiques, l'application d'une loi dont le christianisme est la vérification suprême et magnifiée, il y a des chances qu'ils soient ébranlés par là.

Bien entendu, d'ici cinquante ans un autre savant renversera peut-être l'édifice teilhardien des centro-complexités... Auquel cas, l'apologétique teilhardienne révèlera ses limites qui sont celles mêmes de toute apologétique scientifique. Et ceci nous amène à une première remarque sur laquelle nous n'insisterons pas : dans l'utilisation apologétique du teilhardisme, gardons-nous soigneusement du concordisme, qui consiste à bloquer avec l'essentiel du dogme, des formulations scientifiques qui peuvent n'avoir qu'un temps. L'apologétique scientifique n'aboutit que si elle apprend au néophyte à se libérer de ce qui en elle n'était que moyen. Comme on enlève les échafaudages une fois la maison bâtie, comme on enlève la passerelle une fois les passagers montés en bateau, ainsi une fois montés dans la barque de Pierre, une fois installés dans la Maison de Dieu, les convertis de Teilhard comme ceux, jadis, de Maurras ou de Bergson, feront bien de ne pas lier leur foi à ce qui date dans l'apologétique teilhardienne, d'approfondir leur foi en ce qu'elle a d'essentiellement catholique... La seule apologétique qui n'ait pas à craindre ces revirements ni à prendre ces précautions est l'apologétique du Christ, de ses Apôtres et de son Eglise, *l'apologétique des Signes de Dieu à son Peuple.* L'apologétique de Lourdes et de Fatima ne vieillira pas; celle de Teilhard peut vieillir vite.

Intérêt scientifique aussi.

Peut-être était-il inévitable que les débuts de la science positive au XIX^e^ siècle s'accompagnassent d'une sorte de foi dans l'universelle « réduction » du global à l'élémentaire. L' « ivresse mécanistique », comme dit quelque part Maritain, donnait toutes ses chances au besoin premier de la science commençante, le besoin d'analyse : on réduisait donc dans tous les cas le supérieur à l'inférieur, la vie à la chimie, la pensée au cerveau, la société à la physique... Mais tout de même, les ravages exercés par cette furie de tout réduire aux éléments, eux-mêmes conçus exclusivement sur le type mécanique, sont patents : la science n'a que trop méconnu l'humain. Quand survient un Teilhard, ne méconnaissant pas l'intérêt de l'analyse, mais montrant que les éléments n'ont de sens que par les synthèses auxquelles ils sont ordonnés, on peut croire que la science, toutes les sciences, peuvent trouver là le secret de nouveaux accroissements.

Pourtant, malgré ce double intérêt — apologétique et scientifique — il nous faut dire ce qui, dans la vision teilhardienne du Monde, nous paraît de nature à ne pas satisfaire toutes les exigences de l'esprit.

D'un point de vue totalement désintéressé, indépendamment de toute répercussion sur la conversion des hommes de science et sur l'orientation de la science de demain, il nous est certainement licite de nous interroger sur la valeur de vérité de la synthèse teilhardienne. Or nous croyons pouvoir dire que cette synthèse n'est pas complètement vraie. Ce n'est ni une injure pour la mémoire du P. Teilhard, ni une condamnation pour ceux qui se font volontiers ses disciples. Le P. Teilhard se rendait parfaitement compte qu'il frayait une voie nouvelle dans un terrain dificile : il avait la conviction que d'autres après lui feraient mieux que lui. Il confessait volontiers (c'est le D^r^ Paul Chauchard qui nous l'assure) que certaines exagérations lui étaient nécessaires pour se faire entendre . « Je sais bien que j'insiste trop sur l'imanence, mais c'est que d'autres insistent trop sur la transcendance. »

Mais, même *du point de vue de la pastorale,* la question de la vérité spéculative ne saurait être

négligée comme secondaire : nous ne sommes pas les propagandistes d'une marque commerciale ou d'une idéologie politique, pour qui seul importe le nombre des recrues. Il est possible que certains se convertissent à Jésus-Christ par les voies du Père Teilhard ; mais encore faut-il que ce soit à la vraie religion de Jésus-Christ et non à quelque *ersatz* moderniste ou panthéiste... Ce n'est pas accuser le P. Teilhard de panthéisme ou de modernisme que de mettre l'apôtre, qui entend utiliser sa pensée, en garde contre des déviations qu'elle refuse explicitement (notamment dans le *Milieu divin*, p. 139 et 140), mais sans offrir le moyen technique de s'en prémunir.

Ce que nous pensons, c'est que le procédé — tant apologétique que scientifique — du P. Teilhard n'est *pas complètement au point*, parce qu'il a été élaboré sans qu'aient été utilisés, ni probablement même connus ou compris de l'auteur, *un certain nombre d'instruments philosophiques.*

Notre propos n'est donc pas de détourner absolument le clergé contemporain de toute utilisation du « teilhardisme », mais bien au contraire d'aider l'apôtre, l'apologète, le philosophe chrétien à en faire une utilisation qui n'aille pas à contre-sens des intentions du P. Teilhard. — Notre audace, dans cette contribution modeste à un approfondissement du teilhardisme, est d'autant plus grande que nous sentons à quel point les principes de la philosophie de S. Thomas sont exactement adaptés à cette besogne : le témoignage d'un teilhardiste, qui est en même temps un grand biologiste et à la fois un thomiste : le D[r] Paul Chauchard, suffirait à nous rassurer sur ce point.

QUESTION PREALABLE

Ce qui a manqué à Teilhard pour la mise au point de son procédé apologétique et scientifique, disions-nous, ce sont des instruments philosophiques.

Ici, sans doute, lecteurs et amis de Teilhard seront tentés d'arrêter leur lecture. « Comment peut-on reprocher à Teilhard de manquer d'instruments philosophiques ? Autant reprocher à un menuisier de manquer d'instruments de jardinage ! Les instruments philosophiques ne peuvent *manquer* qu'à celui qui prétendrait faire de la philosophie. Or Teilhard prétend précisément qu'il n'en fait pas ». — Et, de fait, dans « *Le Phénomène humain* », page 21, c'est non comme un ouvrage de métaphysique, mais comme *un mémoire scientifique* que le livre se présente, il laisse une place ouverte et béante pour la réflexion du philosophe.

Nous avouons que si Teilhard tient ces promesses, notre reproche manque non seulement de fondement mais même de sens. L'absence d'instruments philosophiques, chez qui ne veut pas faire de philosophie, n'est pas un « manque ».

Cependant, malgré la volonté qu'il exprime de ne pas *s'aventurer dans le domaine de l'être profond*, le P. Teilhard lui-même sent la *difficulté* de s'en tenir rigoureusement à ce propos. C'est que l'intention dominante de son œuvre est bien de s'en tenir aux « phénomènes » (entendez : aux faits les plus apparents, par opposition à l'être profond) : mais elle est en même temps de s'étendre à tous les phénomènes : « Rien que le phénomène, mais tout le phénomène ». Et cela, avoue le P. Teilhard « risque de donner aux vues que je suggère l'apparence d'une philosophie » (*ibid.*, p. 22). Il s'en tire, il est vrai, en déclarant que ce sera une *Hyper-physique*, mais non une *métaphysique.*

Ne chicanons pas sur les mots. N'entamons pas non plus un chapitre de méthodologie des sciences pour remettre en question la distinction entre science et philosophie, ni pour poser la question de savoir si entre les sciences et la philosophie il y a une petite place libre pour une discipline (l'Hyper-physique) qui ne serait ni ceci ni cela. Tenons-nous en, nous aussi, aux phénomènes, et jugeons l'essence de l'Hyper-physique par les faits méthodologiques auxquels elle donne lieu. Si les *objets* dont elle s'occupe, si les *problèmes* qu'elle se pose, si les *alliés* et les *adversaires* qu'elle rencontre, sont précisément ceux que tout le monde classe comme étant ceux mêmes de la philosophie, nous ne voyons pas du tout comment on peut reconnaître à l'Hyper-physique une existence distincte de la Philosophie.

Or, de quoi s'occupe l'Hyper-physique, cette « science intégrale de la nature », cette « Physique généralisée » comme dit encore le P. Teilhard ? — De tout. Elle est, au dire du Père (*ibid.*, p. 22) « une vision étendue au Tout ». Le Père remarque : il s'ensuivra que l'auréole d'interprétation et d'hypothèses qui entoure déjà toute expérience, deviendra ici prépondérante. Mais ce n'est pas cela qui nous effraie : ce qui nous effraie c'est que vous ne pouvez « voir » le Tout, à moins de trouver en chaque partie ou élément du Tout une propriété unique et constante qui vous permette de les voir toutes d'un seul et même regard. Bref : un « objet formel » commun à tous les « objets matériels ». La science mathématique ne s'occupe pas du tout des éléphants ; la biologie ne s'occupe pas du tout des triangles rectangles. Si donc l'Hyperphysique s'occupe aussi bien des uns que des autres c'est qu'elle y trouve un « objet formel » qui n'est ni celui des mathématiques ni celui de la biologie, et j'en passe. Or la seule propriété « *sciable* » qui puisse donner un objet formel à la science de tout et du Tout, c'est l'être. Penser le Tout comme tout, c'est le penser comme être. Et comme l'objet formel de la métaphysique, c'est précisément le... n'importe quoi « *en tant qu'être* », il devient de plus en plus difficile de discerner l'Hyper-physique de la Métaphysique.

Et puis, quels problèmes se pose l'Hyper-physique ? La partie finale du « *Phénomène humain* » donne évidemment son sens à tout le reste. Or, c'est à la question du sens de l'histoire qu'elle est consacrée. « Ce que [la Terre] a des chances d'être... voilà ce que je voudrais suggérer » (*ibid.*, p. 305). Et qu'on l'entende bien : cette annonce suggestive de l'avenir de la Terre n'est pas simplement prévision conjecturale de faits anticipés, elle est déduction logique à partir des êtres présents dûment analysés : « Le Monde ne se comprendrait pas, la présence en lui du Réfléchi serait inexplicable » sans la complicité de l'Infime et de l'Immense pour sauver la Conscience de l'Homme

(p. 307). On remonte ainsi jusqu'à la source dernière de l'*impetus* du Monde comme nous le déclarait déjà la page 162 : « L'*impetus* du Monde... ne peut avoir sa source dernière, il ne trouve d'explication... que dans quelque principe intérieur au mouvement. »

Nous nous défendons mal contre l'impression qu'il s'agit bel et bien d'expliquer l'être total. L'avertissement de la p. 21 semble bien oublié qui disait : « Qu'on ne cherche donc point dans ces pages *une explication*, mais seulement une *Introduction à une explication* du Monde. »

Aussi bien, les passants rencontrés en chemin suffisent à nous avertir du chemin que nous suivons. Si je vais au Havre, je ne rencontre pas ceux qui vont à Marseille, — ou je me trompe de train. Surtout, si vous discutez avec des gens dont je sais qu'ils ne parlent que l'allemand, cela me garantit que vous parlez allemand. Or quels interlocuteurs rencontre l'Hyper-physique ?

« Entre matérialistes et spiritualistes, entre déterministes et finalistes, sur le plan scientifique la querelle dure toujours (...). Ma conviction est (...) qu'ils se rejoindront bientôt dans une sorte de Phénoménologie ou de Physique généralisée. »

— D'accord. Chacun détient une part de vérité gâtée seulement par ses exclusives. Ces vérités complémentaires doivent se réconcilier dans une synthèse supérieure. Seulement cette synthèse supérieure, enregistrement de tous les faits dont les adversaires ne tiennent compte que partiellement, ne peut être que de la même nature que les deux adversaires qu'elle réconcilie. Or, matérialistes, spiritualistes, déterministes et finalistes, ont beau descendre de temps en temps *sur le plan scientifique*, ce sont encore et toujours des philosophes, ...ou les mots n'ont plus aucun sens.

Bref, occupée du Tout comme Etre, inaugurant ou introduisant une explication de l'être ; rencontrant et réconciliant éventuellement des théoriciens de l'être, l'Hyper-physique sans être la Philosophie complète et intégrale, n'en est pas moins une démarche initiale de la philosophie, déjà philosophique elle-même.

On conçoit dès lors l'importance qu'il y a pour elle à ne point improviser ses instruments conceptuels. Le commencement est la moitié du tout. L'*Introduction à une explication du Monde* est la moitié de l'*Explication du Monde*. Et, malheureusement, nous avons de fortes raisons de penser que le P. Teilhard a improvisé, au fur et à mesure qu'il réfléchissait davantage, les instruments conceptuels indispensables pour aborder le Tout, comme Tout ; ...pour discerner le principe intérieur du mouvement universel ; ...et pour exprimer les faits dont matérialistes, et spiritualistes, déterministes et finalistes, sont portés à ne retenir chacun qu'une partie.

Quels sont ces indispensables instruments conceptuels ?

Nous estimons qu'il en est quatre, entre autres, dont l'Hyper-physique teilhardienne aurait eu le plus grand besoin. Que va-t-il arriver d'abord si notre Hyperphysicien désireux de penser le Tout comme Tout, a négligé de réfléchir systématiquement sur la notion même de « *Tout* » ? — Et comment aurait-il du « Tout » une notion exacte s'il n'a pas commencé par se rendre compte que la notion de « Tout » ne se réalise pas deux fois de la même façon, autrement dit que le mot « Tout » est un mot *équivoque*, ou plus précisément encore : un équivoque « par fait exprès » (= *æquivocum a consilio*), bref un terme « *analogue* » ? — Et comment lui sera-t-il possible de reconnaître l'analogie existant entre les divers « Touts », si la seule réalité fondamentale qui lui paraît les relier tous, assurer leur convergence et leur cohésion n'est autre que la *Matière* telle qu'il l'entend : riche d'avance de tout ce qui émergera d'elle, dans la suite de l'évolution ? — Et comment pourrait-il éviter de fourrer ainsi la matière de tout ce qu'il aura besoin d'en faire sortir un jour, s'il n'a à sa disposition aucune réflexion un tant soit peu précise sur l'*être ?*

« Tout », « Analogie », « Matière », « Etre »... voilà les quatre instruments philosophiques à défaut desquels l'entreprise apologétique, scientifique, et — malgré elle — philosophique du P. Teilhard de Chardin nous semble vouée d'avance à de graves ambiguïtés.

1° *DEFAUT DE LA NOTION DE « TOUT »*

Entendons-nous bien : le P. Teilhard sait, comme nous, et mieux que nous *que* l'Univers est un Tout. Voyez les premières pages du « *Phénomène humain* », ch. 1 : « Dans le Monde, le Système est immédiatement perceptible à n'importe quel observateur de la Nature » (p. 38), et, pour un helléniste comme il l'avait été, le mot « système » garde son sens fort : « ce qui tient ensemble ». Mais il va plus loin ; et, en quelques-unes de ces formules étincelantes dont il a le secret, il nous montre que la solidité de ce « système » vient de ce qu'il est non une série de mailles qui se répètent identiques, mais un emboîtement d'enveloppes qui tiennent toutes ensemble parce qu'elles sont, en dernière analyse, tenues par une enveloppe totale (*Phénomène humain*, p. 39).

Mais ce que Teilhard ajoute de plus personnel, c'est au-delà de la notion statique de « Tout », l'idée même du processus de Totalisation, qui est à ses yeux l'évolution. Et c'est ce que nous avons appelé la « Loi de Teilhard » : les éléments, quels qu'ils soient, jusques et y compris les éléments pensants (voyez, par exemple, *Apparition de l'Homme*, p. 296-297) ne s'intègrent dans le Tout qu'en vertu de la « complexification-centréisation », processus universel qui aboutit à ce que Teilhard appelle (*Apparition de l'Homme*, p. 295) la « *totalisation humaine* ».

Et c'est ici que nous commençons à éprouver à quel point la volonté arrêtée de synthétiser risque d'abolir indûment le sens des niveaux ou des plans irréductibles. Nous ne devons pas oublier, en effet, que le procédé personnel du Père Teilhard consiste à considérer comme autant d'applications d'une seule et même loi la cohésion moléculaire et l'incorporation au Christ. Rappelons-nous : il ne s'agit de rien moins que de suggérer le sens dans lequel va s'engager l'histoire

de la Terre. Or tout commence avec l'atome, et notamment avec l'étrange propriété qu'il a d'avoir un domaine d'action coextensif à celui de n'importe quel autre atome : « Etrange propriété que nous retrouverons plus loin jusque dans la molécule humaine » (*Phénomène humain*, p. 36). Telle serait la clef qui permet de tout comprendre : la pensée réfléchie continue la concentration de l'animal par l'acquisition du système nerveux, l'association continue la réflexion, l'incorporation au Christ continue l'association par l'amorisation.

Avant d'accepter cette méthode hardie de synthétiser en réduisant, on a le devoir d'évoquer tout ce qui dans les faits résiste à la « réduction ». Croit-on que le sociologue acceptera sans résistance de laisser dire que l'intelligibilité propre de son objet se ramène purement et simplement à celle de l'objet de la biologie ? Et que le théologien du Corps mystique acceptera de trouver dans les lois de la cohésion moléculaire le principe d'intelligibilité permettant de penser l'unité des fidèles dans le Christ ? Croit-on même que S. Paul, comparant le Christ total à un corps physiologique, prenait cette comparaison pour un principe d'explication ? — Non : s'il y a des sciences distinctes, c'est parce qu'il y a des objets distincts et donc irréductibles ; et si l'Hyper-physique du P. Teilhard veut faire la synthèse des sciences, ce n'est pas en remplaçant les sciences, ce n'est pas en abolissant la distinction de leurs objets, qu'elle y arrivera. C'est au contraire en prenant les objets des diverses sciences pour ce qu'ils sont, et en montrant ce qu'ils ont de concordant dans leur distinction même.

Telle était d'ailleurs l'*intention* et la *conviction* du P. Teilhard : « Les enveloppes de la matière sont foncièrement hétérogènes » ; « les multiples zones du Cosmos s'enveloppent sans s'imiter » (*Phénomène humain*, p. 39) ; et si « la matière obéit dès l'origine à la grande loi biologique de complexification », il faut ajouter que c'est « à sa façon » (*ibid.*, p. 43).

Tout cela est bel et bon. Mais nous voulons *voir* la distinction, et nous ne voyons plus que l'identité. Nous voulons qu'on nous *montre* l'irréductibilité, et nous n'entendons plus qu'une seule leçon : il est possible de *comprendre* les complexifications ultérieures par les complexifications élémentaires. Et nous avons bien envie de protester : « ramener, c'est ne plus distinguer ! » Nous faire « voir » partout une seule loi, c'est nous condamner à ne plus « voir » le réel ! Et la synthèse ainsi entendue, risque non pas de dominer l'analyse, mais de la dépasser en la supprimant. On se donne ainsi un monde intelligible à peu de frais, mais qui n'a plus de lien réel avec les sciences du réel.

Examinons donc les choses en détail. Nous verrons bien que le P. Teilhard nous montre, à chaque niveau, des « totalisations » ; ce qui veut dire simplement : des éléments multiples qui sont réunis en un tout. Mais nous savons trop, par les sciences particulières, à quel point la relation d'*éléments* à « *tout* » diffère suivant les cas, pour admettre d'entrée de jeu, et sans preuve, que les *totalisations* obéissent toujours à une seule et même loi...

— 1° Certains de ces « éléments » sont purement matériels ; ils ne jouissent que d'une individualité quantitative, ou numérique, ce qui veut dire qu'ils ne sont que la multiplication du même type ; ils ne s'élèvent dans la hiérarchie des êtres et des touts, et notamment ils n'augmentent leur centro-complexité qu'en se laissant absorber les uns par les autres. Tels sont les *corpuscules* élémentaires de la matière.

— 2° D'autres éléments, tout en restant matériels, présentent une individualité non plus seulement quantitative, mais structurale : elle consiste dans une réelle organicité, ce qui veut dire non seulement « parties hétérogènes » (ce que possèdent déjà les atomes), mais une mesure rigoureuse qui ne peut être dépassée ni en plus ni en moins sous peine de mort. Désormais, ce n'est plus en se perdant en d'autres qui leur seraient supérieures que ces individualités-là s'enrichissent, c'est au contraire en s'annexant d'autres individualités qui leur sont inférieures. Tel est le cas des *organismes* vivants.

— 3° D'autres éléments, enfin, jouissent d'une individualité très spéciale : ils sont « autonomes ». Ce qui implique deux propriétés contraires : d'une part le comble de l'individualité, puisque aucune influence extérieure n'est à l'origine de leurs mouvements autonomes, de manière à les déclencher automatiquement ; et, d'autre part, le comble de l'universalité puisqu'ils peuvent orienter leurs mouvements autonomes vers tous les autres. Telles sont les *personnes*.

Corpuscules, organismes, personnes, ont donc des manières trop différentes d'être « soi », pour qu'une seule loi permette de comprendre la « totalisation » des uns par celle des autres.

Aussi bien, la totalisation aboutit à la « totalité ». Or l'effort pour définir ce qu'on a dans l'esprit quand on parle de « totalité », révèle immédiatement qu'il y a plusieurs manières irréductibles d'être un « Tout ». Totalité ne se réduit pas à unité. Ce qu'ajoute la totalité à l'unité, c'est le rapport de l'Un à ses parties (comme l'a montré pour la première fois Platon dans le *Parménide*). Et le rapport de l'Un à ses parties, c'est qu'il les « réduit » à l'unité de son existence à lui. Le Tout est donc l'Un dans lequel les parties existent d'une existence nouvelle, d'une existence d'ensemble, de l'existence même du Tout. *Communication dans l'existence*, ou « *existence en commun* », voilà ce qu'il y a d'essentiel à l'idée de Tout. Seulement l'expérience nous montre que ce trait essentiel est susceptible de se réaliser de multiples manières :

— 1° Au plus bas de l'échelle se trouve l'unification physique simple, résultant d'une simple addition, rendue stable par la force simple de l'attraction.

— 2° Plus haut, on rencontre l'unification encore physique, certes, des organes et des tissus, mais qui ne résulte plus d'une agglomération mécanique ni d'une addition arithmétique ; qui est due, au contraire, à une communication intention-

nelle déjà des organes ou tissus les uns avec les autres, à raison de la complémentarité de leurs fonctions.

— 3° Au dessus se trouve l'unification qui n'est plus physique, mais intentionnelle seulement, qui fait vivre l'objet connu et aimé dans (et avec) le sujet connaissant et aimant, de sorte qu'ils communiquent dans l'existence sans s'unir physiquement le moins du monde.

— 4° Plus haut encore, et toujours sur le plan non-physique et donc intentionnel, se rencontre l'unification que l'on pourrait appeler inter-intentionnelle, et qui résulte de la convergence des pensées et des choix libres entre plusieurs sujets connaissants et aimants.

Or, qui ne voit que de l'un à l'autre de ces extrêmes, la dénivellation est totale, puisque dans le cas de l'unification par addition les éléments finissent par n'être plus soi, et donc par *n'exister plus*, tandis que dans le cas de l'unification par association les éléments (humains) exaltent d'autant mieux leur moi qu'ils le subordonnent davantage au bien des autres, et finissent de la sorte par *exister davantage*.

P. Teilhard de Chardin l'ignorait moins que personne, lui qui, s'efforçant de penser d'un seul regard le Corps mystique et la molécule physique, écrivait (*Milieu divin*, p. 43) :

« Il faut que sans rien rejeter des forces de liberté et de conscience qui font la réalité physique propre de l'âme humaine, nous percevions, entre nous et le Verbe incarné, l'existence de liens aussi rigoureux que ceux qui dirigent, dans le Monde, les affinités des éléments vers l'édification des « Touts naturels. »

Et pourtant nous avons le devoir de dire que par l'emploi de ces deux petits mots : « *aussi rigoureux* », la véritable difficulté est escamotée, la véritable réalité est masquée. La loi d'attraction qui force l'atome d'argent et l'atome de chlore à s'unir dans le chlorure d'argent en vertu de la nécessité inéluctable de leurs natures, est une chose ; l'initiative de lumière et d'amour qui permet à tout homme de devenir enfant de Dieu dans le Fils unique, en vertu d'une acceptation libre rendue possible par la grâce, est autre chose. Dire que ces deux « liaisons » sont aussi *rigoureuses* l'une que l'autre, c'est exactement ne rien dire ; car l'atome de chlore et l'atome d'argent *cesseront d'être* chlore et argent pour *commencer d'être* chlorure d'argent, et c'est en ce changement d'être que consiste la rigueur de la première totalisation ; tandis que le fidèle et le Christ, bien loin de cesser d'être ce qu'ils étaient, *affirmeront leur être propre*, avec ces « forces de liberté et de conscience » dont parle le P. Teilhard, au moment même où s'unissant consciemment et librement, ils se donneront mutuellement *un accroissement d'être :* le Christ donnant aux fidèles un être divin qui exalte infiniment leur être humain, les fidèles donnant au Christ cet accroissement jusqu'à la plénitude du Christ total. — *Une rigueur qui absorbe et une rigueur qui exalte sont deux rigueurs et non pas une et la même*. Se servir de la première pour penser la seconde ce serait se condamner, d'avance et par méthode, à ne rien comprendre ni à l'une ni à l'autre. Car ne plus discerner ce qui est distinct, ce n'est pas synthétiser, c'est confondre, c'est-à-dire ignorer.

Ainsi parce qu'elle a négligé de réfléchir de manière franchement philosophique sur la notion même de « Tout », la pensée du P. Teilhard s'expose — je ne dis pas : à l'hétérodoxie — je dis : à ne pas atteindre son but, qui était, on s'en souvient, de « *voir le Tout* ». Car il ne voit pas le Tout, celui qui ayant étudié tous les détails, prétend substituer n'importe lequel d'entre eux à tous les autres, et aboutit ainsi à masquer les différences qu'il voulait synthétiser. La synthèse finit de la sorte par manquer de matière sur quoi s'exercer ; elle finit par sombrer dans la simplification — qui n'est pas du tout la même chose.

Au lieu que s'il avait commencé par réfléchir à la notion philosophique de « Tout », le Père Teilhard aurait vu que le Tout, c'est l'un qui résulte de la communication de ses parties dans l'existence ; ceci l'aurait amené à réfléchir qu'il y a *plusieurs manières irréductibles de communiquer dans l'existence*, et donc qu'un Tout absolu, ou universel, résulte lui-même de plusieurs totalités irréductibles. Respecter ces irréductibilités lui aurait alors apparu comme la condition *sine qua non* d'une synthèse authentique, à égale distance de la juxtaposition et de la simplification.

Veut-on reprendre cet examen d'un point de départ plus abordable ? Il n'est que de se reporter au « *Milieu divin* » (livre beaucoup plus facile pour nos lecteurs, parce que son centre d'intérêt est la vie spirituelle). Qu'on y étudie donc le fameux « syllogisme » qui résume toute l'économie du salut : (nous nous permettons de souligner un certain nombre de mots-clés).

MAJEURE : *Au sein de* notre Univers, *toute* âme est *pour* Dieu, *en* Notre-Seigneur.

MINEURE : *Toute* réalité, même matérielle, *autour de* chacun de nous, est *pour* notre âme.

CONCLUSION : *Autour de* chacun de nous, *toute* réalité sensible est, *par* notre âme, *pour* Dieu, *en* Notre-Seigneur. (*Milieu divin*, p. 41-42).

Nous sommes évidemment tous d'accord sur cette doctrine purement traditionnelle. Nous remarquons pourtant les « catégories », dont va jouer la pensée personnelle du P. Teilhard pour parvenir à ses fins de synthèse universelle : universalité (toute âme, toute réalité), contenance (au sein de, autour de, en...), finalité (pour).

Voici en effet la conclusion spéculative à laquelle aboutit le Père (*Milieu divin*, p. 49) :

« Si... les âmes *passent* si étroitement *dans* le Christ et *en* Dieu.

« Si... le sensible *passe* si vitalement *dans* les zones les plus spirituelles de nos âmes...

« Force nous est de reconnaître que *tout ne fait qu'un* (souligné dans le texte) dans le processus qui, du haut en bas, agite et dirige les éléments de l'Univers. »

A la doctrine purement traditionnelle, le Père — et c'est bien son droit — ajoute ses apports personnels en vue de la « synthèse » : la notion de « *passage* », et la notion de « *totalité* ».

Voyons maintenant la conclusion pratique à laquelle on aboutit enfin :

« En vertu de l'interliaison Matière-Ame-Dieu, *quoi que nous fassions* (souligné dans le texte), nous ramenons à Dieu une parcelle de l'être qu'il désire. Par chacune de nos œuvres, nous travaillons atomiquement, mais réellement à construire le Plérôme, c'est-à-dire à apporter au Christ un peu d'achèvement » (*Milieu divin*, p. 50).

L'athée américain ou russe qui travaille à bâtir des usines ou à construire des machines pour le service de l'homme, collabore à l'Incarnation et à la Rédemption...

Eh ! bien, nous avons le droit de nous déclarer insatisfaits :

L'unité initiale du Tout qu'est l'Univers, est une chose : unité naturelle d'interactions.

L'unité finale du Corps mystique enfin parvenu à l'âge adulte, est tout autre chose : unité non physique de participation libre et consciente à l'être de Dieu.

La destination de toute réalité même matérielle *pour* notre âme, est chose naturelle, automatique. La destination de notre âme pour Dieu, est chose conforme certes à notre nature, mais dépendante de notre libre consentement.

La contenance de notre moi dans l'univers matériel, est une chose. La contenance de nos âmes en Jésus-Christ en est une autre. Nous faisons partie de l'univers comme de l'ensemble de nos conditions nécessaires, nous faisons partie du Christ total comme conditionnant notre épanouissement, libre de notre part, et gratuit de la sienne.

Moyennant ces distinctions élémentaires, nous pouvons répéter après saint Paul : « Tout est à vous, vous êtes au Christ, le Christ est à Dieu », sans conclure : « Tout ne fait qu'un », ni moins encore : — « N'importe qui faisant n'importe quoi, c'est l'Incarnation et la Rédemption qui s'accomplit », mais exclusivement : « *Si* un homme fait partie de la Totalité spirituelle qu'est le Corps mystique du Christ, et *s'il* accomplit des actions qui sont pour la gloire de Dieu, *alors*, mais alors seulement, *en lui*, mais en lui seulement, *ces actions*, et elles seulement, sont l'Incarnation et la Rédemption qui s'accomplissent. » La conscience explicite n'y est d'ailleurs pas nécessaire (qu'il s'agisse de l'appartenance au Corps mystique ou de l'accomplissement d'action pour la gloire de Dieu), mais seulement cette bonne volonté implicite qui est le minimum de la vie spirituelle.

En somme, de multiples distinctions seraient nécessaire tant à la majeure qu'à la mineure du syllogisme en question : *à la majeure*, nous distinguons la contenance physique et nécessaire de toute âme par l'univers, et la contenance gratuite et libre de toute âme par le Corps du Christ. « Pour » signifie alors la finalité naturelle à toute âme, mais à laquelle toute âme doit se conformer librement. *A la mineure*, il n'est plus question que de la contenance physique et nécessaire de toute âme par l'univers, et de la finalité également nécessaire et naturelle ordonnant automatiquement toute chose à l'âme humaine. *A la conclusion*, par conséquent, nous demandons avec la doctrine traditionnelle, que l'on marque le rôle de médiateur libre joué par notre âme. Entre la totalité physique et nécessaire du monde dont elle est une partie en un premier sens, et la totalité libre et gratuite du Corps du Christ dont elle est une partie en un second sens, intervient la médiation libre de notre consentement. Car le pécheur détourne à son profit, égoïste et apparent, les énergies matérielles qui sont « *pour* » lui ; seul le saint les ordonne, ou les consacre en les sanctifiant, à Dieu dans le Christ.

Et sous le bénéfice de ces distinctions, il nous devient impossible « de reconnaître que *tout ne fait qu'un* dans le processus qui, du haut en bas, agite et dirige les éléments de l'Univers ». Non ; *tout fait, au moins, deux :* il y a au moins une coupure entre le naturel qui est nécessaire, ou automatique, — et l'intentionnel ou mieux le spirituel qui est toujours libre, et à plus forte raison le surnaturel, qui est toujours gratuit.

Il nous est donc également impossible de dire que, « en vertu de l'interliaison Matière-Ame-Dieu, *quoi que nous fassions*, nous ramenons à Dieu une parcelle de l'être qu'il désire ». Non ; nous ne ramenons à Dieu aucune parcelle de l'être, sauf si nous le décidons librement, en correspondant librement au plan libre et gratuit de Dieu. Ce qui peut d'ailleurs s'accomplir par la seule innocence de celui qui ne se refuse pas aux desseins, même ignorés, de Dieu.

Et tout aussi impossible de parler du passage étroit de nos âmes dans le Christ, puis du passage — dans le même sens — du sensible dans nos âmes. Il y a là deux passages irréductibles...

Alors, nous demandera avec tristesse le lecteur et ami de Teilhard, alors, d'après vous, c'est l'échec total ? La synthèse aboutit à la confusion, tous les plans sont brouillés, et la loi de complexification-centréisation devient un instrument fatal de simplification-concentration ?

Nous ne le croyons pas. Le P. Teilhard n'a jamais perdu le sentiment vif des différences de niveau, des dénivellations dans les totalités : il signale, de temps à autre, comme allant de soi, que les enveloppes de l'univers ne s'imitent pas, que chaque registre applique toujours la même loi, mais chacun à sa façon ; il souligne que les liens rigoureux des touts spirituels ne compromettent en rien la liberté et la conscience individuelles. C'est donc que la découverte par le P. Teilhard, de la loi de complexification-centréisation peut fort bien coexister avec la reconnaissance de l'irréductibilité des diverses espèces de « Touts ».

Tout ce que nous sommes en droit d'exiger, c'est que la théorie ne soit pas formulée de telle sorte qu'elle risque de conduire le disciple du P. Teilhard dans des oublis ou des méconnaissances qu'il n'eût pas tolérés pour son propre compte. Nous demandons, par conséquent, que la loi de complexification - centréisation ne soit plus formulée sans que mention explicite y soit faite du caractère irréductible des diverses totalisations.

Pour cela, il faudrait probablement dépasser les notions tout empiriologiques de « complexité » et de « centréité », qui ne signalent que la partie sensible, enregistrable, mesurable du phénomène ; il faudrait consentir à une certaine approche du phénomène d'être, approche que les sciences posi-

tives prétendent refuser par méthode, mais que le savant ne cesse d'accomplir subrepticement, comme un péché secret que l'on se cache à soi-même. C'est l'inévitable zone d'interprétation que Teilhard signalait comme consubstantielle à la plus simple énonciation des soi-disant faits. Dire que l'atome est un système solaire en miniature, c'est en faire un agrégat d'êtres qui coexistent. Dire que le vivant est un ballet d'atomes, c'est en faire un petit monde démocritéen. C'est déjà impliquer, dans le vocabulaire que l'on prétend purement descriptif de la science, toute une philosophie latente qui constitue une approche de l'être à travers les phénomènes.

Une formulation de la Loi de Teilhard, qui accepterait explicitement de reconnaître l'apparence d'être que prennent les divers touts, ajouterait à la complexification-centréisation une sorte de « *marche à l'existence en commun* », simple *co-existence* dans l'univers éparpillé du début, *existences repliées sur elles-mêmes* en cercle dans les touts élémentaires, *existence par* la forme et la loi du tout dans les touts organiques, *existence* de l'objet *dans et pour* le sujet dans les touts intentionnels produits par la connaissance et l'amour, *sur-existence mutuelle* et libre des personnes visant leur bien commun, *sur-existence gratuitement donnée* par l'initiative libre de Dieu à ceux qui acceptent de renaître de lui.

Voilà autant de formulations des faits, qui auraient le mérite de n'en point rester à l'extérieur du réel, ni à la superficie du phénomène mais qui s'avanceraient dans la lecture du phénomène jusqu'à cette totalité d'impression qui lui donne enfin un sens. Car c'est jusque-là que va notre reproche : à ne voir que la centro-complexité dans l'atome, la cellule, la réflexion, l'association, le Corps mystique, on fait bien entrer dans une série continue une gamme immense de phénomènes, mais c'est à la condition de se priver de les comprendre, parce qu'on refuse de *voir* le *sens* que prend *à chaque niveau* la centro-complexité elle-même. Qu'on nous permette une comparaison : ce ne serait rien comprendre au sens que présente le bond d'un écureuil que de le comparer à l'envol d'un essaim d'abeilles : le passage de l'un au multiple change du tout au tout le sens du phénomène. Plus profondément l'appréhension de l'un dans la multiplicité phénoménale fait partie de la lecture intelligente du phénomène. C'est donc ne pas voir le phénomène que d'ignorer son genre, son type d'unité. Et ce n'est pas *voir tout le phénomène* que de réduire *tous les phénomènes* à un seul type d'unité, ni donc à un seul mode de totalisation.

* *

Résumons une analyse déjà trop longue : faute d'une réflexion philosophique sur la notion de « tout », Teilhard s'est interdit, non la perception personnelle des irréductibilités entre diverses sortes de « touts », mais le moyen technique de les faire reconnaître explicitement à ses lecteurs. Bien pis, il a condamné son grand dessein à ne point aboutir, car il n'aurait pu réussir sa synthèse dynamique des totalisations progressives à l'intérieur du Tout initial, que s'il avait dégagé à chaque pas le *sens* de la totalisation réalisée, sens qui diffère à chaque pas, du fait que l'unification ou totalisation réalisée n'est jamais du même degré. Au lieu que s'il avait reconnu l'essentiel du « Tout » dans la « communication dans l'existence », il aurait du même coup reconnu l'immense variété des totalisations possibles. Et c'est à cette condition que la synthèse pouvait aboutir : aussi respectueuse des variations qui rendent la synthèse nécessaire, que du thème unique qui la rend possible.

(*A suivre*). P. GRENET.

NOTES DE PHILOSOPHIE

F. X. CALGAGNO, S.J. et C. FERRARIS, S.J. — **Ethica.** — In-8 de 336 p., broché, 1.000 lire ; relié, 1.400 lire. — Naples, M. d'Auria, 1958.

Le manuel de « *Philosophie scolastique* » en latin, du P. Calgagno est connu depuis une vingtaine d'années. Cette édition (la 3ᵉ) du volume de morale est due au P. Ferraris, professeur au Séminaire régional de Cuglieri (Sardaigne). Tenant compte des exigences du nouvel *Ordo Studiorum*. il a sensiblement remanié et enrichi le volume, veillant à la liaison logique des thèses, les rattachant solidement aux principes, et développant certaines questions très actuelles, telles que les relations de justice et de charité.

Il a gardé à la démonstration des thèses la forme syllogistique, apte à déceler l'erreur et à établir la vérité d'une manière formelle. Mais il les a autant que possible simplifiés et clarifiés.

Il reviendra au professeur qui utilisera ce manuel d'étoffer ces pages forcément austères et de conseiller aux élèves des lectures complémentaires, à commencer par la Somme de saint Thomas, à laquelle l'auteur se réfère fidèlement.

* *

Th. ABSIL. — **Annotationes de Esse.** — Trois in-8 de 428, 432 et 178 p., 75 fl. 20. — Haarlem (Hollande), J. H. Gottmer, 1958.

Ces trois volumes au titre sévère et à la masse impressionnante sont en réalité composés d'une manière très originale et souvent captivante. C'est en quelque sorte le « journal métaphysique » d'un amateur fort érudit et de plus poète, musicien et humoriste.

Le premier tome porte l'*imprimatur* de 1943. Il contient plus d'une centaine de « variations » de longueur diverse et portant surtout sur des questions proprement métaphysiques : l'être, l'analogie, l'acte et la puissance, la relation, etc. Le deuxième a l'*imprimatur* de 1946 et compte environ 150 variations d'objet plutôt théologique. Et ces deux volumes étaient déjà imprimés quand la fécondité de l'auteur produisit une quarantaine d'autres réflexions très variées et d'une matière en général moins élevée que les précédentes. C'est

l'objet du troisième recueil, qui n'a pas d'*imprimatur* particulier.

L'auteur connaît la philosophie et la théologie scolastiques. Il a le culte de saint Thomas, de Cajétan et des autres commentateurs thomistes. Il regrette que ces commentateurs soient si peu connus et il souhaite notamment que François Sylvius, prêtre séculier, soit un jour canonisé et proclamé Docteur de l'Eglise. Mais son souci n'est pas de répéter ce qu'ils ont dit, ni d'être complet : il veut projeter un regard neuf, au hasard de l'inspiration du moment, sur leurs découvertes philosophiques et théologiques, et, à l'éclairage de cette lumière, sur tous les êtres qui nous entourent, spécialement sur Dieu, l'Etre absolu.

Et il développe ses intuitions avec un brio peu commun : il cite à profusion les auteurs les plus divers, anciens et modernes, et toujours dans le texte original, même quand c'est Thucydide, Gœthe ou un Hollandais. Toutefois ses auteurs préférés de beaucoup, dans ce genre d'illustration, sont Beethoven et Dante, soit qu'il les cite, soit qu'il montre dans leurs œuvres un exemple ou une preuve de la richesse, de la splendeur ou de la variété de l'être.

Il va sans dire que dans cette masse de notes, tout n'est pas de la même valeur ni du même intérêt. Certaines pages privées de citations sont assez austères ; certains aphorismes paraissent peu clairs ; quelques comparaisons discutables. Mais l'ensemble plaît par son originalité et sa variété. Par sa réelle élévation de pensée aussi et de sentiment, que ne diminue pas, de temps en temps, une pointe d'humour.

L'auteur écrit en latin. Il le modernise sans scrupule dans certaines tournures, et il a raison (mais pourquoi emploie-t-il *suus* au lieu de *ejus* : indépendamment de tout purisme, la clarté y gagnerait parfois). Cette langue est moins adaptée à l'analyse de certaines réalités, par exemple à celle d'une symphonie de Beethoven. L'auteur le sait, mais il a voulu atteindre un plus grand nombre de lecteurs.

Quels seront ces lecteurs ? S'inspirant d'un manuscrit berlinois d'une œuvre du Bx Henri Suso, il dédie son œuvre à ses frères dans le sacerdoce : « *Anno Domini* 1950 *finitus et completus est liber iste per me subscriptum inutilem ad utilitatem fratrum sacerdotalium* » (I, p. 27). Souhaitons qu'il y ait beaucoup de prêtres capables de se délecter dans ce millier de pages. En fait ce sont peut-être surtout les professeurs et les lettrés qui les goûteront. Elles les aideront à faire saisir l'ampleur du champ de la métaphysique et sa portée vitale ; elles les conduiront à la contemplation de Dieu, et ils ne seront pas insensibles au plaisir esthétique et poétique qui se dégage de beaucoup de ces « variations ». Comme l'annonce l'auteur au début : « le but de ces annotations n'est pas seulement métaphysique et dogmatique : il consiste à défendre la foi catholique, à faire goûter le beau et à illustrer la vie, le tout sous l'aspect de l'être » (T. I, p. 24).

* *

Jean-Pierre BAGOT. — **Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel.** — In-8 de 248 p., 1.450 fr. — Paris, Beauchesne, 1958.

Th. Absil n'est pas le seul à avoir étudié l'être dernièrement. Le P. Hayen, S. J., vient de consacrer une première étude à *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin* et Bechara Sargi a exposé comment il conçoit *La participation à l'Etre dans la philosophie de Louis Lavelle.* Ces deux volumes feront l'objet d'une étude spéciale dans nos colonnes.

Le travail de J.-P. Bagot sur Gabriel Marcel est analogue à celui de Bechara Sargi sur L. Lavelle. Dans les deux cas on s'efforce de pénétrer la pensée de deux philosophes contemporains qui sont partis de l'idéalisme et se sont de plus en plus rapprochés du réalisme. Et les deux travaux sont dus à d'anciens élèves de la Grégorienne.

Mais l'exposé est différent. Alors que Bechara Sargi réalise une synthèse intemporelle, J.-P. Bagot suit la pensée marcellienne dans la genèse et son progrès. Et laissant à d'autres les exposés exhaustifs, il se concentre sur un point, central, il est vrai : la manière dont G. M. s'est appliqué à cerner le mystère de l'être.

D'un mot, cette saisie de l'être chez G. M., est moins le fait de l'intelligence, surtout conceptuelle, que celle de l'amour. Et c'est pourquoi le titre de l'ouvrage ne contient que les deux mots *connaissance* et *amour.*

La 1re partie se borne aux premiers écrits de G. M. jusqu'à la guerre de 1914. C'est surtout la première partie du *Journal métaphysique* qui est analysée méthodiquement. « A ce moment, les réflexions de Gabriel Marcel restent encore imprégnées de principes idéalistes, alors même qu'il essaye de se dégager de la philosophie régnante. Concevant la connaissance rationnelle à la manière kantienne, il l'estime être source de dualismes et d'antinomies irréductibles. La raison doit alors se nier elle-même pour faire place à la foi et à l'amour » (p. 27-28).

La deuxième partie étudie la fin du *Journal métaphysique.* « Les réflexions qui y sont contenues marquent une redécouverte d'une certaine immédiateté, une conception renouvelée de la connaisdance, et une évolution très prononcée vers le réalisme » (p. 28).

La conversion de G. M., survenue le 5 mars 1929, accentue l'évolution de la pensée du philosophe. La troisième et dernière partie commence à cette date. L'auteur y analyse plusieurs écrits importants, notamment *Etre et Avoir,* qui débute par la mention de la conversion du philosophe

« Je ne doute plus. Miraculeux bonheur, ce matin. J'ai fait pour la première fois l'expérience de *la grâce.* Ces mots sont effrayants, mais c'est cela.

J'ai été enfin cerné par le christianisme ; et je suis submergé. Bienheureuse submersion !.... C'est bien une naissance. Tout est autrement » (p. 152).

Dès sa conversion, G. M. entre en contact avec la pensée thomiste. Il s'efforce, mais en vain, d'adopter la conception thomiste de la saisie de l'être. Il ne peut comprendre comment un jugement et des concepts peuvent intervenir dans une saisie

proprement dite de l'être. Selon lui l'être est trop « mystérieux » pour s'accommoder d'une activité logique et abstractive. En plus de l'analyse phénoménologique, il n'admet qu'une participation où l'intelligence rejoint l'amour.

Telles sont les grandes lignes de cet essai. L'auteur a su y insérer une quantité de textes, d'analyses, de vues, qui nous font pénétrer au cœur de la philosophie marcellienne. Un premier avantage de ce travail méticuleux est donc de nous faire connaître génétiquement le progrès de la pensée du philosophe. Mais le second avantage est de reprendre en termes modernes les grandes questions que posent la foi, la connaissance, l'amour, la saisie de l'être, le sens de la vie, les valeurs morales, etc.

Certes, G. M. n'a pas rejoint le thomisme. Il n'a pas élaboré une logique. Il n'utilise pas l'analogie. Il se trompe parfois sur des points importants, par exemple sur le spiritisme. Mais à côté de ces lacunes manifestes, il y a chez lui une grande richesse d'aperçus capable d'intéresser les philosophes et théologiens. Et des travaux comme ceux de J.-P. Bagot sont une contribution certaine à un rapprochement souhaitable entre la doctrine scolastique et la pensée moderne.

* *

Joseph de TONQUEDEC, S. J. — **La philosophie de la Nature.** 2e fasc. — In-8 de 280 p., 1.800 fr. — Paris, Lethielleux, 1957.

L'hostilité pour l'analogie de l'être est courante à notre époque. On considère comme périmée la distinction entre substance et accidents, matière et forme, etc. D'où la nécessité de reprendre à fond l'étude de la philosophie de la nature.

Le P. de T. le fait, dans un traité d'une solidité et d'une clarté remarquables. Ses nombreux travaux antérieurs lui ont acquis une maîtrise qui lui permet de dominer parfaitement son sujet. Se référant continuellement aux œuvres d'Aristote et de saint Thomas, montrant à l'occasion le progrès réalisé par celui-ci sur celui-là, il est cependant toujours personnel. Très au courant des systèmes modernes, il les situe exactement à leur place et montre brièvement ce qu'il faut en penser.

Sa méthode est franchement scolastique et métaphysique. C'est-à-dire que, sans ignorer les découvertes scientifiques et les théories les plus modernes, il se base essentiellement sur les principes premiers et le raisonnement métaphysique pour démontrer le bien-fondé de la philosophie aristotélico-thomiste.

Ue premier fascicule sur *la Nature en général* se bornait aux prolégomènes : questions de méthode, philosophie de la nature et des sciences mathématiques, classification des sciences, l'histoire. Celui-ci étudie la substance et l'accident (p. 1 à 65) et la matière et la forme (p. 66 à 171). Les cent dernières pages contiennent 8 appendices sur des questions relatives au dogme, au bergsonisme, etc., et 8 notes précisant des points divers de philosophie ou de critique. Le fascicule suivant terminera l'étude de la nature en général, avec les problèmes du mouvement, de l'espace, du temps et des « accidents cosmiques » : quantité, qualité, relation, etc.

On le voit : nous sommes en présence d'une œuvre riche et profonde, poursuivant la solution des difficultés jusque dans les nuances les plus subtiles. L'auteur a constaté justement « qu'un étudiant novice dans l'étude du thomisme se trouve souvent arrêté, déconcerté, par la mention cursive, parfois bien elliptique, de tel détail ignoré de lui, de tel point de doctrine censé connu par ailleurs. Pour éviter de tels embarras, nul moyen n'existe sinon d'être absolument complet, de pousser l'explication jusqu'aux dernières limites, sans laisser derrière soi rien d'obscur ou d'ambigu » (p. 1-2). Le résultat est atteint : non seulement les étudiants, mais en premier lieu les professeurs sauront apprécier ce beau travail.

* *

Régis JOLIVET. — **L'homme métaphysique.** — In-12 de 124 p., 350 fr. — Paris, Fayard. Coll. « Je sais - Je crois », 1958.

Beaucoup de savants et même de philosophes, captifs de leurs méthodes ou de leur préjugés, considèrent la métaphysique comme une rêverie et une illusion. Mgr Jolivet a composé ce petit livre vigoureux et original pour réfuter cette erreur.

Avant de démontrer la portée de la métaphysique, il commence par faire l'analyse phénoménologique du fait métaphysique lui-même, car c'est un fait qui s'impose indiscutablement. C'est la première partie, « l'expérience métaphysique ». Tout homme qui réfléchit fait de la métaphysique, au moins à l'état implicite et rudimentaire. L'objet en est l'être, un objet de nature particulière, à la fois expérimental et transcendant, orienté vers l'absolu et engageant une part de subjectivité sans que pour cela son objectivité soit mise en question.

Une fois établie l'existence de la métaphysique, l'auteur en prouve la rigueur scientifique. Il montre que la science expérimentale est incapable de résoudre trois sortes de problèmes : la valeur, la pensée et l'existence, et il explique comment la métaphysique les résout d'une manière qui, sans être expérimentale et positive à la façon de la physique ou de la chimie, n'en est pas moins réellement positive et basée sur l'expérience, mais à sa manière propre.

Ceci le conduit à étudier en détail quelques éléments de ces grands problèmes. Pour la pensée : le langage, la liberté, et l'âme spirituelle. Pour l'ontologie : le réalisme, l'idéalisme et le problème de Dieu. Pour l'axiologie : la loi naturelle, l'obligation morale et la création des valeurs. En tout cela, il ne s'agit pas d'un simple résumé, mais de la mise en relief du sens et de la rigueur de la démonstration métaphysique.

L'exposé est continuellement illustré par des références aux philosophes modernes, en vue d'une réfutation, d'une mise au point ou d'une citation frappante. Cette érudition facilite la lecture de ces pages, que l'on recommandera à tous les étudiants en philosophie et à ceux qui ignorent la vraie nature de la métaphysique.

* *

R. P. François PETIT, O. Præm. — **Le problème du mal.** — In-12 de 126 p., 350 fr. — Paris, Fayard, 1958.

Le problème du mal est un des plus importants; toute personne se le pose tôt ou tard ; beaucoup n'y trouvent pas de réponse et certains en prennent prétexte pour rejeter Dieu et la religion. C'est dire que la petite synthèse du P. Petit, à la fois brève et élémentaire, mais très claire, intéressera beaucoup de lecteurs.

L'ouvrage est divisé en quatre parties. D'abord les *solutions humaines :* surtout le gnosticisme, le manichéisme, le néo-platonisme et quelques autres systèmes récents (p. 11 à 22).

Puis le *donné révélé :* histoire du problème du mal dans l'Ancien Testament, sa solution dans le Nouveau, grâce à l'Incarnation, à la Rédemption et à la glorification, et précisions théologiques dues surtout à saint Augustin et à saint Thomas (p. 25 à 66).

La 3e partie est réservée à *l'explication théologique :* distinction du mal de faute et du mal de peine ; bienfaits du mal ; il avertit, il permet de réparer, il perfectionne. Et enfin les dimensions du mal et son avenir.

La 4e partie est *morale* et énumère les applications pratiques : se préparer à la souffrance, soulager celle des autres et la sienne propre, accepter les souffrances inévitables, s'imposer certaines souffrances.

Une bibliographie sommaire permettra de compléter le tout. Mais l'auteur a soin de répéter que les plus belles explications philosophiques et même théologiques, suffisantes à éclairer l'esprit quand on ne souffre pas, perdent leur mordant au paroxysme de la douleur : c'est l'amour de Dieu et sa grâce qui ont le dernier mot.

* *

Raymond VANCOURT. — **Pensée moderne et Philosophie chrétienne.** — In-12 de 122 p., 300 fr. — Paris, Fayard, 1957.

Les thomistes convaincus ne peuvent se défendre d'un sentiment de tristesse et de pitié en constatant l'ignorance et le dédain de beaucoup de catholiques envers la philosophie de saint Thomas. M. le chanoine Vancourt, professeur aux Facultés catholiques de Lille, relate à ce sujet des faits étonnants.

« Il s'agit là, dit-il, d'un phénomène sociologique curieux et dont les causes sont multiples. Des chrétiens, même cultivés, ignorent le thomisme ou y voient simplement je ne sais quel vestige d'un passé périmé... Certains intellectuels catholiques lui préfèrent l'hégélianisme, un marxisme édulcoré, la phénoménologie, l'existentialisme, que sais-je encore ? » (p. 56).

On a recours aux arguments les plus inattendus pour décrier le thomisme. Il est, dit-on, « une philosophie de l'ordre établi et de la stagnation sociale » ; il enseigne la soumission à Dieu comme à un Souverain, alors que notre époque le considère plutôt comme « un collaborateur aux efforts duquel nous pouvons joindre les nôtres ». Professer le thomisme, « c'est se placer sur la pente qui mène à l'intégrisme » (p. 57). On croit rêver !

Et à partir de ces objections, des esprits aventureux proposent de faire avec Hegel, Husserl ou d'autres, ce que saint Thomas a fait pour Aristote. A quoi l'auteur répond fort pertinemment :

« Soit ; qu'on le fasse ; nous jugerons d'après les résultats obtenus. Si on purge Hegel de son idéalisme absolu, de ses tendances panthéistes, etc... on parviendra peut-être à en faire un philosophe chrétien. On peut seulement se demander si on n'aurait pas accompli un travail aussi utile, du point de vue philosophique comme du point de vue religieux, en *repensant* le thomisme à la lumière des problèmes modernes... » (p. 57).

Ou bien on prétend tout simplement que « le retour à la Bible et à la tradition peut nous dispenser d'adhérer à une philosophie, quelle qu'elle soit ». Et on assure que le thomisme n'aurait pas empêché Luther de se révolter. A quoi l'auteur fait remarquer que « si Luther avait été thomiste, il n'aurait pu devenir protestant qu'en cessant d'adhérer à la pensée de saint Thomas, alors qu'il a pu, une fois séparé de l'Eglise, continuer à professer le nominalisme » (p. 58).

C'est pour réagir contre cet état d'esprit lamentable que ce livre a été écrit. Le titre porte « philosophie chrétienne ». On sait que le thomisme n'est pas la seule philosophie chrétienne. Mais l'A. estime à juste titre que c'est le thomisme bien compris qui présente le plus de chances de répondre aux problèmes posés par la pensée contemporaine. Ces problèmes sont nombreux. Il se borne à en relever trois, d'une importance primordiale : la confiance absolue accordée à la connaissance scientifique, la revalorisation du changement et de l'évolution, et l'anthropocentrisme joint à l'immanentisme.

C'est à exposer ces tendances et à les expliquer historiquement que l'A. consacre la première partie du volume (p. 11 à 52). La seconde partie s'efforce de montrer comment ces tendances sont susceptibles de trouver leur pleine satisfaction dans le thomisme.

Tout d'abord le *mouvement scientifique.* Après avoir envisagé les divers aspects du problème et les positions des systèmes philosophiques en présence, il est en droit de conclure

« que le thomisme, marchant à mi-chemin entre l'idéalisme et le matérialisme, acceptant le réel en toute sa richesse et n'essayant pas de minimiser la sphère du spirituel comme le fait le marxisme, constitue la philosophie espérée par les sciences et qui leur apporterait l'éclaircissement de certains problèmes fondamentaux » (p. 78).

De même pour le *sens de l'histoire.* Tout en admettant la cosmologie d'Aristote, saint Thomas l'a profondément modifiée par l'insertion du dogme de la création. On objecte la notion aristotélicienne de forme ; mais elle n'est pas un obstacle, si on a soin de l'assouplir à partir de faits connus aujourd'hui et ignorés au Moyen Age. Tout bien pesé, le sens de l'histoire apparaît beaucoup mieux dans une philosophie chrétienne que dans des systèmes tels que l'idéalisme ou le marxisme.

Il est vrai que pour cela il faut chercher un complément de lumière dans *la religion chrétienne.* C'est l'objet de la 3e partie de cette démonstration. L'A. y montre que le thomisme est mieux

armé que Hegel, Otto et autres penseurs non catholiques pour expliquer la croyance en Dieu et le fait de la révélation. Et de conclure que

« le thomisme n'a pas à renoncer ou à céder à je ne sais quel complexe d'infériorité ; il peut et doit aller de l'avant. S'il le fait courageusement, il rendra grand service à la pensée moderne, dont il ne s'agit en aucune manière de méconnaître la richesse et la complexité » (p. 116).

Tous ceux qui s'intéressent au thomisme goûteront ces pages et y trouveront ample matière à réflexion.

* *

Raymond VANCOURT. — **La Philosophie et sa Structure. T. III. L'homme et ses origines.** — In-8 de 184 p., 1.400 fr. — Paris, Bloud et Gay, 1957.

L'ouvrage précédent n'était, en partie, qu'une esquisse d'une œuvre beaucoup plus importante que M. le chanoine Vancourt est en train de composer sous le titre *La philosophie et sa structure.* Le premier fascicule a paru en 1953 (cf. *Ami,* 1954, p. 431), sous le titre *Philosophie et phénoménologie.* Le deuxième paraîtra prochainement et portera sur les relations entre *la philosophie et les sciences.* Celui-ci, le troisième, traite des rapports de la philosophie et de l'homme. Nous y retrouvons la préoccupation qui animait « *Pensée moderne et philosophie chrétienne* » : montrer comment le thomisme permet de rendre compte de l'expérience et des sciences dans l'élaboration d'une philosophie de l'homme.

Mais ici, l'A. reprend tout par la base, avec une rigueur de méthode qui plaira aux esprits les plus exigeants.

Dans une 1re partie, il énumère *les sources de notre connaissance de l'homme* : d'abord les anthropologies religieuses, notamment celle de la Bible, récemment étudiée par K. Barth, et qui le présente sous son aspect d'unité. Puis les métaphysiques de l'homme, surtout celle d'Aristote. Ensuite les sciences de l'homme, qui ont eu de la difficulté à s'élaborer en vertu des préjugés les plus divers : idéalisme, dualisme cartésien, matérialisme.

A partir de ces données, l'A. étudie, dans une deuxième partie, comment il est possible d'*élaborer une anthropologie philosophique* capable de retenir tous les aspects de l'homme : son unité aussi bien que sa diversité, sa continuité et sa discontinuité. Se référant souvent à N. Hartmann, il montre que les principes aristotéliciens, complétés par saint Thomas grâce à la Révélation, sont les plus aptes à donner une explication satisfaisante de la nature humaine.

Enfin la 3e partie, « *l'origine de l'homme et le problème de l'évolution* », complète le sujet, en étudiant d'abord ce qu'est la théorie scientifique de l'évolution, puis en recherchant si les principes aristotéliciens et thomistes sont opposés à l'évolutionnisme. Il faut avouer qu'en fait, Aristote et saint Thomas sont fixistes, et on le comprend, étant donnée la science de leur temps ; mais leur doctrine de la forme, ainsi que nous le signalions plus haut, est parfaitement compatible avec l'évolution. Et ici l'A. cite amplement le P. Sertillanges expliquant comment on peut concevoir la création de l'âme et l'évolution de l'humanité. Puis il critique objectivement, mais fermement, les lacunes du système du P. Teilhard de Chardin. Ici encore il est clair que le thomisme permet d'éviter des erreurs dangereuses.

Ce beau travail, que nous ne faison qu'esquisser, et que l'auteur présente avec modestie comme un simple essai destiné à être complété par les recherches d'autres savants et penseurs, est en réalité un remarquable effort de critique et d'analyse qui éclaire vigoureusement la genèse de l'anthropologie philosophique et le rôle du thomisme dans la solution des problèmes soulevés. Les philosophes de métier liront ces pages avec profit, et même les personnes non spécialisées en profiteront, car la clarté de l'exposé les met à la portée de tous les esprits cultivés.

* *

Roger VERNEAUX. — **Histoire de la philosophie moderne.** — In-8 de 204 p. — Paris, Beauchesne, 1958.

Un groupe de professeurs de Grands Séminaires, sous la direction des Sulpiciens, travaille à la composition de nouveaux manuels. Il nous semble que le cours de philosophie en publication est appelé à rendre de précieux services : richesse d'information, solidité de doctrine, maîtrise d'exposition, tout concourt à en faire une réussite.

Nous avons recensé le premier fascicule paru : *Philosophie de l'homme,* de M. Verneaux (cf. *Ami,* 1956, p. 444-445). Ce nouveau travail du même auteur mérite aussi de grands éloges. Il s'étend de Descartes à Hegel : trois autres fascicules doivent présenter l'antiquité, le Moyen Age et la pensée contemporaine. Pour apprécier ce genre d'exposés, il faut retenir qu'ils sont destinés à s'insérer dans un traité doctrinal. Et le projet est excellent. Bien des difficultés métaphysiques qui arrêtent les étudiants s'évanouissent quand ils les enivsagent au point de vue historique.

Il faut pour cela, il est vrai, des qualités spéciales : un souci de critique constant, joint à une objectivité non moins sérieuse, un choix judicieux des philosophes marquants et une mise en relief de leurs principes dominants, un exposé très clair et cependant profond, ramené à l'unité par référence au thomisme qui « n'a rien à craindre d'une confrontation avec les philosophies modernes » (p. 6)

Nous croyons que ces qualités caractérisent ce fascicule. L'auteur s'y est borné aux auteurs les plus marquants : après Descartes, Pascal, Spinoza, Malebranche, Leibnitz, Wolf ; puis les empiriques anglais dans un même chapitre : Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume. Ensuite Kant, et après lui le groupe des idéalistes allemands : Fichte, Schelling, Hegel. La longueur de chaque exposé varie naturellement avec les auteurs. Kant, comme il convient, a la part du lion avec une quarantaine de pages. Mais Pascal a quinze pages, alors que Malebranche n'a droit qu'à dix et Hegel à treize, proportion qui surprendrait dans une histoire indépendante, mais qui s'explique en fonction du but de l'auteur.

Ainsi, dans une période où domine sans conteste le problème de la connaissance, il n'hésite pas à consacrer 7 pages, sur les 15, au fameux texte de Pascal sur les trois ordres. Il y voit les principes de synthèse de la pensée pascalienne et signale, dit-il, « un fait qui nous paraît évident, mais qui semble avoir échappé à tous les historiens : c'est qu'avec sa notion d'ordre et sa doctrine des trois ordres, Pascal retrouve sans le savoir la théorie thomiste de l'analogie » (p. 51).

Très souvent, l'auteur établit un parallèle de ce genre entre les positions des philosophes modernes et celles de saint Thomas. C'est surtout en cette confrontation que le volume nous paraît formateur. Sans doute, ces vues consciemment sommaires laisseront place à des approfondissements ultérieurs, mais dès maintenant ces pages seront très utiles aux étudiants et à de nombreuses personnes, qui connaissent peu le thomisme, et ont retenu une sorte de scepticisme de leurs études philosophiques scolaires.

* *

Louis BEIRNAERT, S. J. et collaborateurs. — **Qu'est-ce que vouloir ?** — In-8 de 148 p., 630 fr. — Paris, Ed. du Cerf, 1958.

On sait que le problème de la liberté ne se présente plus de nos jours aux yeux des philosophes et des psychiatres comme aux yeux de Descartes. Le progrès des diverses sciences psychologiques fait apparaître la volonté comme une réalité complexe et parfois discutée.

Pour étudier ce problème, un groupe d'une douzaine de spécialistes en diverses disciplines s'est réuni, en 1956, à Bonneval, chez le Dr Henri Ey. Le but principal de cette rencontre était de discuter de vive voix. On n'a rien imprimé de ces conversations : on ne trouvera ici que les conférences écrites. Et celles-ci ne visent pas à un expose synthétique de la question, mais seulement à en faire saisir la complexité et à tirer quelques conséquences pédagogiques. C'est déjà beaucoup, et les théologiens et les philosophes, ainsi que les parents et les éducateurs, trouveront profit à lire ces pages.

M. le chanoine Cerfaux, dans un exposé vivement intéressant, explique le chap. VII de l'Epître aux Romains. Il s'oppose radicalement à l'interprétation habituelle des auteurs protestants. Selon lui, saint Paul utilise certaines notions grecques et rattache la volonté à l'intelligence comprise au sens philosophique.

Le P. Lucien-Marie de Saint-Joseph expose la doctrine de saint Thomas, beaucoup plus étoffée que certains ne se l'imaginent, et singulièrement proche des positions les plus modernes. Gabriel Marcel montre phénoménologiquement comment le vouloir n'est pas crispation, mais détente. Jean Ladrière abonde dans le même sens en étudiant l'acte volontaire dans son insertion historique.

Les Drs Chauchard, Henri Ey, J. Rouard et Serge Leclaire l'étudient sous d'autres aspects : physiologique, psychopathologique, psychanalytique, et s'efforcent, spécialement à l'aide de cas cliniques concrets, de préciser si et dans quelle mesure il y a volonté dans les impulsions et les névroses.

Après une étude du P. Morel, S. J., sur la nature et la transformation de la volonté selon sain Jean de la Croix, le chanoine Yves Lagrée et le Dr Clément Launay passent aux applications pédagogiques et donnent des conseils bien connus des psycho-pédagogues, mais qu'on ne saurait trop répéter aux parents et aux éducateurs, qui les ignorent en fait la plupart du temps.

* *

Jean de COURBERIVE. — **La volonté.** — In-8 de 152 p. — Avignon, Aubanel, 1958.

Ce petit volume met à la portée du grand public ce que les auteurs du volume précédent ont tâché d'approfondir d'une manière plus scientifique. Le premier chapitre est un rappel des données essentielles sur la nature psychologique de la volonté. Puis l'A., dont le but est surtout pédagogique, entre dans des exposés concrets destinés à faire saisir en quoi consiste la volonté, quels sont ses aspects, son domaine, sa source d'énergie, les phases de la volition et les influences morales et sociales du vouloir. Enfin il donne des conseils divers pour apprendre l'art de vouloir.

Il y a là une synthèse à la fois riche et pratique, qui se recommande à de nombreux lecteurs. Les uns, par exemple les étudiants en philosophie, y trouveront le résumé des connaissances indispensables sur l'exercice de la volonté. Les autres, qui forment les enfants ou qui désirent compléter leur propre formation morale, comprendront le sens des efforts qui sont exigés pour devenir un homme de volonté.

Çà et là nous aurions désiré un peu plus de précision dans les formules, par exemple p. 40, 41, sur l'impossibilité pour la volonté de vouloir le mal ; p. 52, sur la nature du « volontaire déterminé » en tant qu'il se distingue du volontaire libre ; p. 63, sur l'absence de volontaire chez les impulsifs, passionnés, etc. Mais quiconque lira le volume saura rencontrer d'autres passages complémentaires qui apporteront les nuances voulues.

* *

A. CUVILLIER. — 1. **Nouveau vocabulaire philosophique.** — In-8 de 204 p. — Paris, Colin, 1958.
2. **La dissertation philosophique.** — In-8 de 248 p. — Paris, Colin, 1958.

1. — Troisième édition d'un volume paru en 1956. Beaucoup moins riche en termes scolastiques que le « *Vocabulaire de philosophie* » de Mgr Jolivet, il l'emporte au point de vue des termes créés nouvellement ou détournés de leur sens traditionnel dans les sens les plus divers et parfois les plus opposés. Et comme le nombre de ces termes est fort grand, le présent vocabulaire rendra de précieux services aux étudiants en philosophie « et peut-être aussi à d'autres qui veulent y voir clair ». La typographie est claire et aérée.

2. — Ce recueil, qui aura une suite, contient 4 sujets de dissertations sur l'introduction à la philosophie, 118 sur la psychologie, et 18 sur la métaphysique. Tous ont été donnés ces dernières années au baccalauréat, à la licence, ou à des concours. Ils sont traités diverse-

ment, en quelques lignes ou en plusieurs pages, selon leur importance. L'auteur renvoie constamment à ses ouvrages, mais bien des plans se lisent avec profit même si on n'a pas ces ouvrages sous la main.

Tout est clair, dense, bien documenté, beaucoup moins propre au bachotage qu'à un travail personnel La doctrine est spiritualiste. La critique est d'inspiration cartésienne plus que thomiste. L'ensemble est précédé de neuf excellentes pages de « conseils pour la dissertation ». A recommander aux élèves de philosophie.

* *

Archives de Philosophie : Octobre-décembre 1957 à octobre-décembre 1958. (Abonnement annuel pour la France : 1.900 fr.). — Paris, Beauchesne.

Les cahiers des *Archives de Philosophie* continuent de publier des articles qui s'imposent à l'attention des spécialistes et sont rédigés par une équipe internationale. Le n° d'*octobre 1957* contient la fin de l'étude du P. TILLIETTE sur « *Jaspers et la théorie de la vérité* », étude qui, au jugement de Jaspers lui-même, « manifeste une rare compréhension de ses travaux », et ouvre des aperçus intéressants. Le P. FONTAN termine aussi son étude sur « *Etre et Acte* », et deux autres articles ont pour objet le temps aujourd'hui et chez Aristote et les rapports de l'histoire et de l'actualité.

Le *numéro suivant*, très riche aussi, et plus varié, contient des articles sur Heidegger et le principe de raison, l'intérêt philosophique de la psychanalyse freudienne, la définition de la tragédie chez Aristote et la catharsis, la dialectique de la justice et de l'amour chez saint Thomas, et enfin sur « mesure et objectivité ».

Sous la rubrique « Débat », le D[r] CHAUCHARD expose son point de vue sur le rôle comparé du physiologiste et du philosophe dans l'étude de la conscience, et le P. CATALAN met au point quelques expressions discutables du docteur. Suivent un Bulletin de l'actualité philosophique et des comptes rendus.

Le n° de *juillet-septembre 1958* contient un long article du P. BOROS, S. J., sur les « *catégories de la temporalité chez saint Augustin* ». L'auteur y groupe de nombreuses citations, prises surtout dans les œuvres oratoires, sous les quatre chefs suivants : dissolution, agonie, bannissement, et nuit. A. JOUSSAIN met en relief le spiritualisme de Cabanis ; E. des PLACES étudie « *l'éducation des tendances chez Platon et Aristote* », et le P. TILLIETTE, dans un premier article, présente « *une nouvelle interprétation de Schelling* ».

Le n° d'*octobre-décembre 1958* donne le second article sur Schelling. L'ensemble examine les publications en cours qui montrent l'actualité du philosophe et les discussions relatives à son interprétation.

Dans ce même numéro, un article instaure une enquête sur l'enseignement de la philosophie à notre époque. L'auteur, par de nombreuses citations de philosophes contemporains, montre combien les esprits sont divisés sur la nature et l'importance de l'enseignement de la philosophie dans les lycées de France. Les autres études ont pour objet Rilke, et le réalisme américain au XX[e] siècle.

M. TREMEAU.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Dom Jean MABILLON. — **Science et sainteté.** Textes recueillis par dom R.-J. HESBERT. — XXIII + 134 p. (14 × 19). — Paris, Alsatia, 1958.

Le grand Mabillon écrivit un « *Traité sur l'Etude dans la vie monastique* », où il montre que le travail intellectuel, ordonné au développement de la vie intérieure, est tout à fait dans l'esprit de saint Benoît et n'est qu'une extension de la *Lectio divina*, tant recommandée à ses fils par le patriarche des moines d'Occident. Cet ouvrage provoqua une vive réaction de la part du fameux abbé de Rancé, ce qui amena Dom Mabillon à écrire un complément sous le titre de « *Réflexions sur la Réponse, à M. l'abbé de la Trappe* ».

De ces deux ouvrages complémentaires, Dom Hesbert a tiré le présent volume. La base en est prise au « *Traité* », allégé de ce qui, en fait de références surtout, convenait mieux au XVII[e] siècle qu'au XX[e], et d'autre part complété par des extraits des « *Réflexions* » insérés par Dom H. près des passages du « *Traité* », où le même sujet est abordé. Une table finale permet de discerner chacun des morceaux ainsi introduits dans un texte où rien n'indique la différence d'origine. Le volume est donc entièrement de Mabillon.

Cette œuvre a été écrite par un moine pour des moines ; son but est de montrer dans le travail intellectuel une occupation qui sous certaines conditions correspond à leur vocation. De nombreuses réflexions, méthodologiques sont jetées çà et là, en marge de l'objet propre que poursuit l'auteur. L'ouvrage convient donc à ceux qui ont compris la nécessité pour un chrétien, de posséder une solide science sacrée et qui y voient, avant tout, un moyen de se sanctifier et de rendre service aux âmes.

P. Fredegando CALLAEY, Capucin. — **L'origine della Festa del Corpus Domini.** Petite Bibliothèque théologique. — In-12 de 100 p., 350 lire. — Istituto Padano di arte grafiche, Rovigo (Italie).

La Fête-Dieu a été célébrée pour la première fois à Liège en 1246, sur l'ordre de l'évêque Robert de Torote. Elle fut plus tard étendue à l'Eglise universelle par le Pape Urbain IV, lui-même ancien archidiacre de Liège. Elle trouva son inspiration première dans la piété eucharistique qui fleurissait alors dans les béguinages et dont la Bienh. Julienne de Mont-Cornillon, éclairée par des visions célestes, se fit le porte-parole. La présente brochure, de proportions modestes, mais appuyée sur une documentation abondante, retrace brièvement les étapes qui aboutirent à l'insertion de cette fête dans le calendrier liturgique. L'auteur, à ce propos, narre un épisode peu connu de la vie de S. François d'Assise : le *Poverello*, profondément édifié des échos qui lui parvenaient sur la dévotion des Liégeois envers la Ste Eucharistie, avait décidé de terminer ses jours parmi eux. Il ne fallut rien moins qu'un ordre du card. Hugolin, le futur Grégoire IX, alors protecteur de l'Ordre franciscain, pour le décider de rebrousser chemin depuis Florence, où il était déjà parvenu. « *Amica Corporis Domini* », selon l'expression de Thomas de Celano, telle apparaissait à S. François la Belgique. Quel plus beau titre de gloire ?

IMPRIMATUR

Lingonis, die 20 januarii 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)